24e ANNÉE (3e SÉRIE) — No 21 — 22 MAI 1902

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

F. PERRIOT
Ancien supérieur du Grand Séminaire de Langres
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs avec le Supplément : L'Ami du Clergé paroissial, *de 10 francs sans le Supplément.*
Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

NOTES ET SOUVENIRS

D'UN VIEUX MORALISTE

§ LXII. — La danse

UN MOT DE RÉPONSE A DEUX CRITIQUES. — OÙ L'AUTEUR DESCEND DANS LA PRATIQUE. — LE PROBLÈME DE LA DANSE. — DANSE MÉTAPHYSIQUE ET DANSE VIVANTE. — PÉCHÉS PERSONNELS ET PÉCHÉS DE COOPÉRATION A LA DANSE. — DE L'OCCASION DE PÉCHER A LA DANSE ET DE LA MANIÈRE D'EN BIEN JUGER. — OÙ LE CONFESSEUR DOIT PRENDRE SON JUGEMENT SUR LES DANSES ET LES DANSEURS.

La théorie morale de la coopération est d'une fécondité prodigieuse dans ses applications à la vie sociale de l'homme. C'est à tous les instants de la pratique journalière qu'il y faudrait recourir pour diriger honnêtement la morale des relations qui nous mettent en perpétuel contact, actif ou passif, avec le prochain. Aucune boussole ne nous est plus nécessaire que celle-là pour orienter, comme il convient, nos consciences et nos actes au double point de vue du souci que la charité nous impose par rapport à notre bien propre et au bien général de la société où nous vivons.

Aussi voudra-t-on bien, je l'espère, ne pas trop me reprocher l'ampleur que j'ai donnée, à dessein, à l'analyse détaillée du problème moral de la coopération. C'est un sujet qu'il faut posséder à fond et que l'on ne connaît jamais assez. C'est également un sujet où les auteurs, à mon humble avis, ne se montrent pas toujours assez lucides et précis. Voilà toutes les raisons de mon insistance. D'aucuns, je le sais, l'ont trouvée hors de propos, fatigante, ennuyeuse même. Je sais aussi que d'autres — et j'ai de bons motifs de croire que c'est la grande majorité — ont retiré de mes pauvres *Notes* une impression toute différente, un bon et durable fruit.

Voyez comme il est difficile d'écrire au goût de tout le monde. Deux lettres sont là sur mon bureau, que la direction de l'*Ami* a eu l'obligeance de me communiquer, toutes les deux signées de noms justement appréciés dans l'enseignement des séminaires. La première me reproche vivement d'avoir perdu un temps infini, en cette matière de la coopération, sur des banalités que tout le monde connaît, des redites insipides, de simples transcriptions de manuels classiques ; la seconde, plus vivement encore, me fait un gros grief d'avoir bouleversé les idées reçues, et taxe de témérités théoriquement notables ce qu'elle appelle mes « audaces invraisemblables » en fait d'innovations doctrinales.

Mes critiques seront satisfaits. J'accorde qu'ils ont raison tous les deux, sauf réserve de la forme manifestement exagérée qu'ils donnent à leur appréciation.

J'en fais juges mes lecteurs. Au fond, l'enseignement de mes derniers articles n'a rien qui ne cadre, en substance, avec les principes et doctrines déjà connus et reçus dans l'Eglise. J'ai essayé de simplifier, de préciser plus nettement les idées et le langage. C'est une innovation bien peu révolutionnaire, en somme, encore que parfois bien utile, là surtout où, de l'avis de tout le monde, la routine dans l'usage des termes reçus couvre des obscurités, des confusions que tout esprit clair a le droit de chercher à dissiper.

Voilà tout ce qu'il me semble utile et suffisant de dire en passant pour ma défense, en réponse à ceux qui ne goûtent pas entièrement mes manières de penser et d'écrire. Qu'ils me permettent de les remercier de l'attention qu'ils apportent à me lire de si près, tout en leur demandant respectueusement de me juger moins sur les détails de mon œuvre que sur les utilités pratiques et bons résultats de son ensemble. Je leur demanderai aussi de ne point s'en tenir, quand ils me jugent, à des formules vagues, mais d'indiquer avec netteté mes fautes, afin que je sache moi-même où les découvrir et les corriger au besoin.

Ceci dit *pro domo*, rentrons dans des considérations d'utilité un peu plus générales.

Je choisis tout exprès, pour l'application de nos principes, le problème moral de la danse. Nous ne rencontrerons jamais occasion plus opportune de l'aborder. Je dirai même que c'est là, à cause de sa complexité, une sorte de *cas type* dont un très grand nombre d'autres ne sont que des variantes.

Il est de plus, malheureusement, fort pratique. Quand j'aurai rappelé encore que la danse est matière à controverses sans fin, ainsi d'ailleurs que le prouvent les fréquentes communications que l'*Ami* reçoit à son sujet, j'aurai suffisamment introduit le sujet de nos réflexions d'aujourd'hui, et laissé comprendre son exceptionnelle gravité.

Tout d'abord, qu'on me permette une observation préliminaire très importante.

On demande toujours : « *La danse est-elle moralement licite ou illicite ?* » Ainsi posée, la question est *insoluble*. Pour ma part, je n'accepterais jamais d'y répondre. La *danse ?* Qu'est-ce que cela ? Et parmi toutes celles que ce mot très équivoque peut susciter, quelle est exactement l'idée qu'a le questionneur dans son esprit au moment où il vous consulte ?

Ce mot *danse* peut, par exemple, répondre à tous les concepts très différents que voici : danse abstraite, danse particulière ; danse commune, danse de caractère ; danse de chaumière, danse de salon convenable ; danse d'enfants, danse d'adultes ; danse privée, danse publique ; danse de M. A, B, C, ou de Mlle X, Y, Z ; danse avec parents présents ou sans parents ; danse de jour, danse de nuit ; de temps ordinaire, de carnaval, de noces, etc. ; et ainsi de suite.

De laquelle de ces danses veut-on parler ? De la danse en général ? Cela n'existe pas, la danse en général, la danse métaphysique... Toute danse est nécessairement une chose vivante, concrète et non point seulement une idée universelle. Jamais une personne ne demandera : « Mon Père, m'est-il permis de danser en général ? » pas plus qu'un confesseur n'aura l'idée de dire : « Dansez en général, c'est permis, mais pas en particulier, à cause du *per accidens.* »

Dans la question fameuse : « *La danse est-elle permise ?* » l'idée de danse est donc en fait inséparable des circonstances physiques et pratiques de temps, de lieu, de personne, de mode... où elle s'exécute. Et dès lors la réponse à donner doit se référer à ces circonstances, sous peine d'être fausse, par défaut de correspondance avec toutes les données réelles du problème à résoudre.

Les théologiens nous disent : « La danse *per se* n'est pas illicite ; elle peut l'être *per accidens.* » C'est très juste, évidemment, mais trop court. Le *per se* n'existe pas. C'est donc sur le *per accidens* que l'analyse morale, pour être vraiment utile aux confesseurs, devrait faire porter tout l'effort de ses recherches et de ses solutions.

Ce *per accidens* peut aller à l'infini, puisque infinis en nombre sont les cas possibles individuels de danses différentes. Et ce qui le prouve bien, c'est la variété des appréciations morales qui ont cours dans le clergé pastoral au sujet de la danse. Nous l'avons maintes fois répété : ce n'est point le rôle de la théologie morale de présenter toutes faites des résolutions casuistiques à toutes les difficultés que peut provoquer le concours de circonstances sans cesse variables. Aussi n'y a-t-il point lieu de critiquer absolument l'enseignement, un peu trop bref peut-être, qu'on donne dans les manuels sur la question de la danse. Après tout, l'auteur vous fournit des principes ; à vous de vous en servir suivant les occurrences, quand et comme il faut.

Néanmoins, sans tomber dans les minuties inutiles d'une casuistique à priori et toute de convention, on pourrait sans doute frayer un peu plus large la voie aux jugements des futurs directeurs de consciences en leur mettant bien en main les trois ou quatre principes de morale à la lumière desquels ils pourront toujours arriver à éclairer suffisamment les circonstances de la danse qui sont en fait soumises à leur appréciation, et à donner une résolution exacte du *casus* qui leur est proposé.

C'est tout ce que je voudrais faire dans la présente étude sur la danse.

D'abord, parlons peu, si vous le voulez bien, de la danse en général, puisqu'il n'y a rien à tirer de là pour l'utilité du ministère pastoral des consciences. Disons seulement, avec tout le monde, que si l'on prend ce mot *danse* comme signifiant l'acte de lever les pieds au-dessus de la terre, en cadence plus ou moins rythmée, l'un après l'autre ou les deux ensemble, cette idée n'éveille assurément aucun soupçon d'immoralité naturelle ou positive. Mais il faut s'en tenir là. Tout de suite la moindre complication, la moindre addition de circonstance nous ferait passer de la danse générique à la danse spécifique, du *per se* au *per accidens.*

Vous voyez par cette simple observation, par l'imprécision même du mot *danse,* combien il est périlleux de le prendre tout seul, *per se,* pour objectif d'une résolution morale. Laissons-le dans les livres où il a sa raison d'être comme idée universelle et point de départ théorique de l'analyse morale des danses en particulier. Arrivons tout de suite à l'unique question intéressante et difficile : *Les danses* sont-elles toutes permises, toutes défendues ? Quand permises, quand défendues ?

Pour mettre le plus d'ordre possible, et de clarté par là même, dans notre étude, commençons d'abord par établir deux séparations capitales dans les éléments du problème fameux :

1° Autre chose pour le danseur est la danse solitaire, autre chose la danse en commun ;

2° Autre chose est, dans la danse en commun, le péché personnel et propre du danseur, autre chose le péché de coopération.

La première distinction ne nous arrêtera pas longtemps. Il est clair qu'un fanatique ou une fanatique de la danse peut parfaitement trouver dans des sauteries isolées, à huis-clos, sans témoin aucun, des matières à désordre moral. On lui applique alors tout simplement les règles connues de l'acte humain, et on le juge suivant les imputabilités isolées de sa conduite et de ses intentions. Mais ce n'est point de cette manière de danser qu'il s'agit ici. Notre danse est toujours une opé-

ration à deux, au moins, et donc nécessairement une œuvre coopérative, presque toujours même une œuvre non seulement de for externe, mais publique et notoire à cause de la présence des témoins qui y assistent ou y prennent part. Il est donc bien entendu que nous ne parlerons que de la danse en commun, telle qu'on la comprend et qu'on la pratique universellement.

La seconde distinction est plus grave. Il faut, pour raison d'ordre, en tenir grand compte. Le danseur, en effet, est exposé à commettre des péchés appartenant à deux catégories morales très différentes : 1° des péchés d'*opération*, 2° des péchés de *coopération*. On sait assez ce que j'entends par ces deux termes opposés. Le péché de *coopération* consiste à se souiller plus ou moins la conscience du péché commis par autrui ; le péché d'*opération* consiste à pécher isolément, pour son seul propre compte, sans que la faute d'autrui soit en cause.

Or, dans la résolution des cas de conscience relatifs à la danse, on confond trop souvent ces deux ordres de péchés, qui ne relèvent pas du tout des mêmes principes de morale. De là des équivoques et des erreurs. Nous les éviterons en étudiant sous deux rubriques à part le péché d'opération et le péché de coopération dans la danse.

I. — *Le péché d'opération dans la danse*

Tout péché se commet par le consentement délibéré à une « pensée » ou à une « œuvre » (action, omission) frappée à l'avance d'immoralité par une loi quelconque. Le péché comporte donc toujours en somme une violation consciente de la loi, soit par malice formelle et antécédente quand on cherche, pour s'y porter délibérément, l'objet interdit, soit par faiblesse de rencontre quand, sans intention perverse préalable, on se laisse entraîner au mal par l'occasion fortuite que l'on trouve sur sa route.

Au fond, à regarder de près, ces deux *processus* du péché n'en constituent qu'un seul. Dans les deux cas il y a désordre de la volonté à l'*occasion* d'un certain concours de circonstances, avec cette seule différence que, dans le premier, l'occasion est voulue par avance et le péché déjà commis dans cette volition mauvaise *(in causa)*, tandis que, dans le second, l'occasion est imprévue. En réalité, prévue ou non, cherchée ou rencontrée par hasard, c'est toujours « l'occasion qui fait le larron, » et, finalement, l'homme ne pécherait jamais, si jamais, dans son esprit, dans son imagination, dans ses sens, dans son corps, dans le monde extérieur, aucune *occasion de pécher* ne s'offrait à lui.

Ceci dit, toute la difficulté revient à savoir si une certaine danse, *en des circonstances données*, est ou n'est pas pour la personne qui est en cause une occasion de pécher : j'entends une occasion non pas seulement possible, mais probable, probable même au point que la perspective de la chute soit assez forte pour l'emporter sur les motifs, légitimes par ailleurs, que l'on peut avoir de s'y exposer.

Or, on peut de deux manières apprécier le danger de l'occasion, suivant qu'on se dispose à la rencontrer pour la première fois ou qu'on est déjà instruit sur son compte par les enseignements de l'expérience.

Voilà par exemple une jeune fille qui n'est encore jamais allée au bal. Elle vous consulte. Vous ne pouvez évidemment pas baser votre réponse tolérante ou prohibitive sur l'histoire passée de cette âme, qui n'a encore jamais fait l'épreuve de sa vertu en présence de l'occasion de mal que la danse peut lui réserver. Il vous reste dès lors à raisonner par induction, à lui appliquer les leçons d'expériences étrangères à la sienne. C'est ce qu'on appelle juger par *présomption commune*.

Mais ce jugement peut ne pas suffire, si les dispositions morales individuelles de votre pénitente sont telles que vous ayez lieu de prévoir pour elle, dans la danse, des impressions et conséquences autres que celles qui arrivent communément à tout le monde. Il faut donc contrôler et au besoin corriger les présomptions communes par les *présomptions personnelles*, et, alors, permettre ou défendre, suivant que, tout bien considéré, il y a lieu de conclure prudemment à l'imminence du *periculum peccandi* ou à son absence.

Beaucoup plus facile est la conclusion de l'enquête sur les dangers probables de la danse quand on a affaire à une personne déjà instruite par l'expérience. Là encore, comme toujours dans les jugements moraux portant sur l'avenir, c'est par « présomption » que l'on juge, mais sur une présomption autrement grave et urgente que dans le cas précédent. Il y aurait sans doute sévérité exagérée à interdire en règle générale et absolue, pour le futur, le retour d'une occasion pour ce seul fait qu'une faute y a été commise. La présomption de rechute serait alors bien faible, à moins que son insuffisance numérique ne fût renforcée par des considérations qui donneraient à cette faute la portée d'une habitude avec la persuasion de ses prochaines répétitions, *data occasione*. Mais si les péchés passés se sont rencontrés en nombre et en quasi régulière succession au fur et à mesure des occasions fournies par l'exercice de la danse, l'*occasio peccandi* devient gravement menaçante, et c'est le cas d'appliquer les mesures curatives et préventives que comporte le traitement des « occasionnaires. »

De plus, dans la danse trois temps sont à considérer : avant, pendant, après ; trois temps qui, chacun à sa facon, peuvent offrir des occasions de péché *(cogitatione, omissione, verbo et opere)*.

Enfin, pour être complet, rappelons qu'il peut aussi se présenter, en dehors du fait lui-même de la danse ainsi que de sa préparation et de ses suites immédiates, des *adjuncta* de toute sorte, aptes à susciter aux danseurs des occasions de fautes, autres que la luxure proprement dite (vanité, dépenses folles, gourmandise, etc., etc.), dont il faut tenir compte dans le jugement final

qui statue sur le *periculum* ou l'*occasio (occasiones) peccandi* que peut présenter ou ne pas présenter la danse ; et je rappelle qu'en tout ceci il n'est pas encore question de la coopération.

Voilà donc nettement précisés, je crois, les principes de morale qui règlent toute la casuistique personnelle de la danse (péché de simple opération individuelle).

Y a-t-il occasion menaçante et suffisamment prochaine de pécher, avec raisons insuffisantes de s'y exposer? *Non licet.* Dans le cas contraire, *licet.*

Eh oui! *Licet!* J'aimerais, par exemple, qu'on me fît voir de quel droit, sur quel principe de théologie ou même de simple philosophie naturelle, on peut condamner, au point de vue purement individuel s'entend, une œuvre qui n'est ni défendue en soi par aucune loi quelconque, ni occasion pour son auteur de commettre aucun péché.

Or, que cela arrive dans la danse, dans les danses, même dans celles qui présentent, en règle générale de présomption, les dangers les plus graves, que cela, dis-je, arrive, qu'il n'y ait ni péché commis dans le passé, ni occasion probable de péchés pour l'avenir, c'est certain. L'expérience du confessionnal et la pratique de la direction des âmes le démontrent.

Bien-aimés confrères, c'est ici le lieu de nous rappeler une vérité fondamentale que nous sommes un peu trop portés à oublier. Il ne faut point juger les gens à notre mesure, d'après nos impressions et présomptions personnelles, mais *uniquement* tels qu'ils sont, tels qu'ils se montrent à nous dans leurs déclarations, supposées franches, bien entendu. Le grand art du bon directeur d'âmes est de savoir *s'objectiver* — qu'on me permette le mot, — de savoir lire tel qu'il est le livre des consciences, sans jamais y rien ajouter ou retrancher de lui-même. En définitive un jugement est une conclusion qui doit sortir exclusivement des prémisses fournies par le dossier de la cause. Un juge sérieux peut-il jamais se permettre de manipuler arbitrairement ce dossier, d'y insérer des pièces fausses, d'y raturer ou allonger à son gré les pièces authentiques, tout cela pour obéir aux tendances de ses idées préconçues?

C'est surtout en matière de danse que j'ai entendu le plus souvent émettre par des confrères des jugements absolus et tendancieux à priori, qui sont la violation flagrante du principe élémentaire de bon sens et de justice que je viens de rappeler.

Notre éducation, Dieu merci! particulièrement délicate sur le point de la chasteté, et l'expérience réitérée de la déclaration de certaines fautes *contra sextum* qui reviennent souvent au confessionnal à propos des danses, nous portent à présumer le mal ; et certes, comme je le disais tout à l'heure, nous avons raison de le présumer à priori. Mais cet aphorisme : « *Standum est præsumptioni,* » a dans la langue de la sagesse pratique des peuples un complément, un correctif qu'il ne faut pas oublier : « *Præsumptio cedit veritati.* » A défaut d'autres indices en sens contraire, qu'on s'en tienne à la présomption, c'est très juste. Mais si ces indices existent, nous n'avons pas le droit de les négliger ; ils diminuent et vont parfois jusqu'à anéantir la portée morale de la présomption.

Voici un jeune homme, une jeune fille, qui ont dansé, en mauvais lieu, une mauvaise danse. Ils vous déclarent avec énergie et une bonne foi que vous ne pouvez raisonnablement mettre en doute, qu'ils n'ont pas un seul instant eu la pensée, encore moins la volonté de commettre le mal. Vous examinez toutes les circonstances, antécédentes, concomitantes, conséquentes, le tempérament physique et moral du pénitent, ses habitudes de piété et de bonne conduite, la largeur de son éducation dans le milieu où il vit; tout vous porte à conclure que vraiment il a eu la chance d'échapper à un péril où tant d'autres trouvent communément l'occasion de leur ruine spirituelle. Concluez donc qu'il n'a pas péché, puisque le *fait* s'impose ainsi à votre *constatation*, au lieu de le condamner quand même. *Præsumptio cedit veritati.*

A cela l'on répond quelquefois que la nature humaine est la même partout, et identique la mortelle inclination au mal du *sextum*, laissée dans les bas fonds de notre sensibilité par le péché originel.

Dans sa formule absolue et universelle, cette proposition est fausse. Personne n'en pourrait faire la démonstration. Il y a des exceptions, l'expérience l'établit avec certitude absolue. Ce qu'on appelle la nature humaine ici n'est pas la nature ou essence de l'humanité entendue au sens métaphysique, mais la complexion organique de tous les éléments propres et accidentels qui concourent pratiquement à l'exercice de ses opérations vitales. Or, il y a beaucoup d'accidents et de variations possibles là-dedans d'un individu à un autre. En accordant même — ce qui est très vrai — que sur le chapitre des rapprochements périlleux qu'offre la danse ces dispositions accidentelles *ad malum* existent très souvent, à peu près toujours si l'on veut, au point de revêtir presque le caractère de « propriétés » quasi inséparables de l'humanité elle-même, il n'en resterait pas moins certain que des variétés sur ce terrain-là sont quand même possibles, des insensibilités, des endurcissements si l'on veut, ou mieux encore des formations antécédentes d'habitudes et de jugements de conscience qui suffisent pour rendre pratiquement inefficaces des périls qui seraient pour d'autres, pour la presque totalité des autres, des occasions infaillibles de chutes.

D'ailleurs, qui ne connaît la gamme chromatique des nuances successives, insensiblement et indéfiniment variées, que présente la sensibilité aux impressions fâcheuses en matière de *sextum*, sur le même point, en des tempéraments différents? Depuis l'âme ultra-sensible qui s'effarouche et se trouble profondément au moindre soupçon, au moindre frôlement, jusqu'à celle qui reste impas-

sible jusque dans les plus compromettants contacts, quelle longue échelle de consciences à sensibilité descendante, depuis l'infini positif jusqu'à zéro! Pourquoi, dès lors, vouloir sottement s'obstiner à juger quand même toutes les consciences « dansantes » d'après la même mesure, sur une même règle d'appréciation uniforme ?

On a beaucoup répandu d'encre sur cette fameuse question de la danse, les uns opinant avec acharnement pour l'illicéité absolue, les autres défendant la licéité avec non moins d'opiniâtreté.

Il me semble qu'on s'épargnerait beaucoup de verbiage inutile si l'on s'en tenait à l'observation capitale que je viens de rappeler, en ne formulant jamais de conclusion absolument universelle sur un sujet qui n'en comporte point. Interdire la danse à priori à une personne donnée est tout aussi bien une hérésie morale que la déclarer à priori toujours permise.

Et ceci devient plus manifeste encore, si à la variété morale des tempéraments on ajoute la variété, indéfinie aussi celle-là, des différentes sortes de danses qui peuvent être en cause. Là encore nous avons des nuances, depuis les simples petites sauteries d'enfants ou de saintes gens en famille, de tout point innocentes, jusqu'aux lubriques enlacements et déhanchements de certaines diaboliques danses dites « de caractère », depuis la danse de David jusqu'à celles de Bullier et du Moulin Rouge.

Pour les premières, la présomption d'innocence est la règle; pour les dernières, c'est la présomption de péché. Mais, dans un cas comme dans l'autre, *præsumptio cedit veritati*, et il peut tout aussi bien, par exception, se présenter des cas à interdiction dans les sauteries normalement innocentes, que des cas de permission dans les danses les plus échevelées. A mesure qu'on se rapproche des extrêmes (de l'innocence ou de la faute moralement certaines), il est tout clair qu'on doit se montrer plus exigeant dans l'appréciation des indices contraires à la présomption de règle générale. C'est de tout droit et de tout bon sens, par exemple, de ne déclarer licite une danse de très mauvais caractère, dans un cas exceptionnel donné, que sur des raisons très graves, susceptibles de faire disparaître, pour tel individu en particulier, l'occasion prochaine de péché mortel qui est de grosse présomption morale commune par ailleurs.

Tant qu'on voudra ! Encore est-il qu'un confesseur outrepasserait les limites d'un sage raisonnement en se refusant à priori et d'une façon absolue à admettre ces exceptions, pour rares qu'elles puissent être, à la règle commune.

Je dirai dans un prochain article, qui continuera et complètera celui-ci, comment les considérations tirées du dehors, du fait de la coopération et du scandale, peuvent dans beaucoup de cas autoriser le *non licet*, alors que, vue seulement du côté exclusivement personnel et limitée à la seule conscience individuelle du pénitent, c'est la conclusion *de licito* qui s'imposerait. Mais n'anticipons pas ; évitons les confusions. Il est bien entendu qu'aujourd'hui nous ne regardons *exclusivement* qu'un seul côté de la médaille ; nous analysons la moralité de cet acte humain qui s'appelle « danser », dans la conscience du seul danseur, quant aux péchés personnels et isolés qu'il y peut commettre, indépendamment de ceux qui lui seraient imputables par le fait de sa participation au péché d'autrui.

Voilà donc, ce me semble, nettement dégagée une première solution du problème. Je la résume, au risque de me répéter un peu, dans les propositions suivantes :

1º La question de la danse prise dans son sens générique et abstrait, n'est susceptible d'aucune résolution morale. Il n'y a pas de *danse*, il n'y a que des *danses*.

2º Que si l'on veut quand même, comme c'est l'usage dans les manuels, donner une réponse pour la danse *per se* : *a)* on ne devra le faire qu'à la condition de définir ce qu'on entend rigoureusement par la danse *per se* ; et *b)* si la danse *per se* n'est que le fait de lever jambes et bras (pas trop haut) suivant un certain rythme, on doit alors la déclarer licite, parce qu'au moins moralement indifférente ; mais *c)* il ne faudra pas oublier que c'est là une danse métaphysique, et donc se garder bien d'étendre le principe général *licet* aux danses particulières, spécifiées, qui *toutes* empruntent aux circonstances les éléments pratiques de leur moralité bonne ou mauvaise. En somme *d)* comme c'est toujours la danse concrète et vivante qui est en jeu, le plus sage est de ne jamais donner de réponse à la *question de la danse* posée en termes si abstraits.

3º Vue *seulement* du côté du danseur (toute question de coopération mise de côté), la danse est moralement défendue ou permise suivant qu'elle présente ou ne présente pas au sujet dansant l'*occasion de pécher*. Tout est là.

4º Comme il arrive pour tout événement moral qui n'est pas fatalement le résultat certain de causes nécessaires, l'occasion de pécher s'estime d'après les *présomptions*.

5º S'il n'y a pas, du côté du danseur, expérience acquise des leçons du passé, la présomption s'établit d'après les *communiter contingentia*, corrigés au besoin par le concours des présomptions d'innocence ou de chute qu'apporte l'étude personnelle du tempérament moral du pénitent auquel il s'agit d'assigner une ligne de conduite.

6º La présomption est plus forte et s'établit plus sûrement quand on a affaire à un sujet qui a déjà l'expérience de la danse. On doit alors juger du futur par le passé, surtout d'après le passé *habituel*.

7º Quelle que soit la nature de la présomption qui résulte de l'enquête, il faut avoir la franchise de s'y tenir; interdire, si la présomption est mauvaise; tolérer, au moins *data ratione sufficienti*, si la présomption finale est favorable.

8º La variété, en nuances indéfinies, des tempé-

raments moraux aussi bien que du caractère des danses et des circonstances où elles s'exécutent, tout en fondant *a priori* des jugements réguliers de présomptions générales *de licito* ou *illicito*, laisse cependant la porte ouverte à des cas exceptionnels (sans parler des cas douteux) pour lesquels le confesseur doit se montrer disposé à admettre, pour une personne et une danse données, des conclusions contraires à celles que pourrait suggérer, à bon droit, la règle générale ; car, *præsumptio cedit veritati.*

9o Dans tous les cas, soit qu'on ait à juger l'état de conscience d'un danseur pour le passé, d'un danseur ou d'une danseuse qui se confessent, soit qu'on ait à lui tracer une ligne de conduite pour l'avenir, c'est un devoir absolu pour nous, d'honnêteté et de bon sens, de juger la cause d'après les renseignements objectifs du dossier, et d'après ceux-là seulement, en évitant avec le plus grand soin d'y mêler quoi que ce soit de nos impressions ou tendances personnelles, qui ne serait pas conforme à l'état de conscience que le pénitent nous révèle de bonne foi. *Standum est pœnitenti tam pro se quam contra se loquenti.*

Il résulte, en somme, de tout ceci que, vue du côté *opération*, la question de la danse est susceptible à peu près d'autant de solutions particulières qu'il y a de danses et de danseurs. C'est ce qui explique la divergence des sentiments qui ont cours dans le clergé sur cette matière, les uns raisonnant d'après les impressions personnelles que leur a laissées leur ministère pastoral dans des circonstances singulières données qui ne sont pas celles du milieu voisin, alors que les autres, entraînés par la manie logique des généralisations à outrance, donnent à leurs conclusions des formes universelles et absolues qui sont tout aussi contraires à la théologie qu'aux constatations expérimentales du confessionnal.

La bonne attitude, pour ce cas-là comme d'ailleurs pour tous les autres, est ce que j'appellerais volontiers l'attitude expectante et réservée, indiquée dans notre dernière proposition :

1o Juger *le danseur* pour la danse passée, et le diriger pour la danse à venir, d'après les renseignements *circa præsumptionem occasionis peccandi* qui se dégagent objectivement de ses déclarations de bonne foi et de l'analyse de son état de conscience personnel;

2o Juger *les danses* d'après les danseurs.

Un point, c'est tout.

C'est tout, pour aujourd'hui, pour ce côté restreint du problème que j'ai, à dessein, voulu traiter à part pour éviter tout péril de confusion.

Reste à voir maintenant dans quelle mesure la considération du caractère *coopératif* de la danse peut intervenir pour modifier le jugement final du confesseur qui doit évidemment tenir compte, non seulement du cas *individuel* de conscience limité à la seule personne de son pénitent, mais aussi du cas de conscience *social* qui se complique du péril de participation au péché commis par le prochain à propos de la danse.

C'est là à vrai dire le plus mouvant terrain de la grande controverse, en même temps que le point le plus important, où l'on s'accorde le moins, et où il y aurait cependant, pour tous les intérêts en jeu, le plus grand besoin de bien s'entendre.

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — *L'Enseignement chrétien* du 1er janvier 1902, page 36, apprécie ou plutôt indique un article de M. l'abbé Quiévreux dans les *Annales de philosophie chrétienne* (novembre 1901) sur le *péché originel*. Cet article, dit-il, « est une critique de l'ouvrage du Père Le Bachelet, critique élogieuse du reste, quoique mélangée de restrictions. On y reproche en particulier à l'auteur de n'avoir pas développé cette thèse que l'état originel du premier homme était un état exceptionnel. »

A propos de cette simple indication, me serait-il permis de demander à l'*Ami* s'il est vrai que l'état originel du premier homme était un état exceptionnel ?

R. — La chose pouvant être envisagée de plusieurs côtés, il est nécessaire de bien définir tous les termes et de bien déterminer les sens.

D'abord que veut-on dire par *exceptionnel ?* — Ce mot par lui-même signifie l'exclusion par rapport à une condition générale, la non soumission à une loi à laquelle régulièrement on devrait être astreint.

Dire que l'état du premier homme était un état exceptionnel, voudrait dire que le premier homme à son origine était soustrait à une règle générale, à laquelle en principe il aurait dû être soumis et à laquelle les autres hommes, après lui, l'auraient été. Sa condition n'aurait donc pas été la condition *normale*, *commune*, *ordinaire* de l'humanité ; ç'aurait été une condition extraordinaire, particulière à un seul, et qui, n'étant pas destinée à durer après lui, était essentiellement transitoire.

Dans un autre sens, le mot *exceptionnel* peut signifier ici *non-dû ;* c'est-à-dire qu'il n'était point nécessaire que l'homme fût constitué avec les privilèges de sa condition originelle ; que sa nature ne les exigeait en aucune façon ; que par conséquent c'étaient des dons surajoutés et absolument gratuits. Alors *exceptionnel* serait l'équivalent de *préternaturel* ou de *surnaturel.*

Le préternaturel est ce qui dépasse les forces et les exigences de telle ou telle nature en particulier, mais non de toute nature créée ; et qui par conséquent ajoute à une nature une perfection qui ne lui est point due, mais qui reste néanmoins dans l'ordre naturel. Tels étaient, parmi les privilèges de l'homme primitif, l'immortalité, l'exemption de concupiscence, la science infaillible.

Le surnaturel proprement dit dépasse les exigences et les forces de toute nature créée, et com-

munique à la nature à laquelle il s'ajoute une perfection qui non seulement ne lui est point due, mais qui l'élève à une condition absolument transcendante et jusqu'à un état divin.

Retenons d'abord ces distinctions. Rappelons ensuite les notions de ce que les théologiens désignent sous le nom d'*états*, c'est-à-dire des divers ordres de providence dans lesquels l'homme peut se trouver placé par rapport à Dieu comme fin dernière.

D'abord ces états se divisent en deux grandes branches : ceux qui appartiennent à l'ordre purement naturel, et ceux qui sont de l'ordre surnaturel.

Les premiers sont ceux dans lesquels l'homme serait seulement destiné à atteindre Dieu comme fin proportionnée aux facultés de sa nature, et serait pourvu des moyens convenables pour parvenir à cette fin, dans la possession de laquelle il devrait trouver sa perfection et son bonheur naturels.

Les autres sont ceux où l'homme serait destiné à atteindre Dieu comme fin surnaturelle, c'est-à-dire à posséder Dieu et à en jouir à la manière dont Dieu se possède et jouit de lui-même, par la vision intuitive et l'amour béatifique. L'homme alors serait pourvu de moyens proportionnés à une telle fin. Ces moyens sont contenus dans les dons de la grâce.

Les états dont nous parlons peuvent être *réels*, c'est-à-dire que l'homme s'y trouve ou s'y est trouvé réellement ; ou simplement *possibles*. Ces derniers n'ont jamais existé de fait ; ils auraient pu exister ; et leur concept nous est nécessaire soit pour apprécier les autres, soit pour nous aider à fixer exactement les limites entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel.

A l'ordre naturel se rapportent : 1° L'état de *nature pure*, c'est-à-dire l'état de l'homme placé proprement et simplement dans l'ordre naturel, ayant tout ce que la nature exige, mais rien audelà, rien par conséquent ni de préternaturel, ni de surnaturel ;

2° L'état de *nature intègre*, c'est-à-dire l'état de l'homme avec tout ce qu'exige la nature, mais exempt des défauts qu'elle comporte par elle-même, par conséquent n'ayant ni les révoltes de la chair, ni les infirmités qui conduisent à la mort. Cependant dans cet état l'homme ne serait pas élevé à l'ordre surnaturel ; ses privilèges seraient seulement préternaturels.

A l'ordre surnaturel se rapportent : 1° L'état de *nature élevée*, simplement élevée, c'est-à-dire l'état de l'homme destiné à la fin surnaturelle, et pourvu de tous les moyens convenables pour l'atteindre, ayant par conséquent les dons surnaturels, mais n'ayant pas de privilèges surnaturels ;

2° L'état de *justice originelle*, c'est-à-dire l'état historique où fut placé de fait le premier homme, ayant à la fois les dons surnaturels de la nature élevée, et les privilèges préternaturels de la nature intègre ;

3° L'état de *nature tombée*, c'est-à-dire l'état du premier homme après son péché, conservant toujours la destination à la fin surnaturelle, mais ayant perdu les dons surnaturels nécessaires pour y parvenir, et dépouillé en même temps des dons préternaturels ;

4° Enfin l'état de *nature réparée*, c'est-à-dire l'état de l'homme après le décret de la Rédemption. C'est l'état dans lequel se trouve présentement la race humaine, destinée toujours à la fin surnaturelle, ayant perdu, mais ayant recouvré par la grâce de Dieu les moyens d'y parvenir, étant non plus simplement *élevée*, mais *relevée*, et toutefois relevée seulement quant à l'essentiel, c'est-à-dire quant aux dons surnaturels, et demeurant dépouillée des privilèges préternaturels.

Parmi tous ces états, l'état primitif de l'homme a été celui de *justice originelle*.

Cependant il y a lieu de considérer dans Adam ce qui était de l'état lui-même, et ce qui était personnel.

L'état du premier homme comme état, comprenait tout ce que nous avons indiqué, à savoir, les dons intrinsèquement surnaturels : la grâce sanctifiante infuse en son âme dès le premier instant, avec tous les autres dons du même ordre qui en sont l'accompagnement ; puis les dons préternaturels : le don d'immortalité et d'immunité des souffrances et des maladies, le don d'intégrité et de soumission de toute la partie inférieure à la raison supérieure, le don d'une rectitude parfaite de la volonté que nulle passion ou nulle difficulté ne détournaient du bien, le don de science et la connaissance de toutes les choses *in quibus homo natus est instrui*[1], c'est-à-dire la possession de toutes les notions nécessaires et utiles à la vie physique, morale et intellectuelle de l'humanité. Cette science, par suite de l'absence de passions, était exempte d'erreur. Ajoutons encore un autre don intellectuel se rapportant à l'ordre surnaturel, à savoir, la révélation de plusieurs mystères de foi que l'homme devait connaître afin de se rendre compte de sa condition surnaturelle. Telle était, comme état, la condition primitive de l'homme.

Mais il existait certaines circonstances personnelles à Adam, en raison même du mode et des conditions de son origine. Il avait été créé immédiatement par Dieu ; il avait été créé adulte ; il avait reçu directement sa science par infusion ; il l'avait reçue complète du premier abord, comme un dépôt qu'à titre de père du genre humain il devait transmettre à ses descendants ; il avait, au même titre, reçu une révélation immédiate de certains mystères de la foi. Toutes ces circonstances lui étaient particulières, et n'appartenaient pas proprement à son état. C'étaient des modes qui tenaient à sa situation personnelle.

Après toutes ses explications, utiles à bien établir la question sur son vrai terrain, il nous reste à en chercher la réponse.

[1] S. Th., 1 P., q. 94, art. 3.

L'état originel du premier homme était-il un état exceptionnel ?

Exceptionnel dans le sens de non dû, *oui*, évidemment.

Exceptionnel dans le sens de surnaturel ou de préternaturel, *oui* encore, évidemment.

Exceptionnel dans le sens de particulier à Adam, *oui*, si l'on considère seulement les circonstances personnelles que nous venons de dire.

Mais, hormis ces trois sens, on ne peut admettre que l'état du premier homme fût un état exceptionnel. Il était pour l'humanité alors existante, et il devait être pour l'humanité future, si elle eût voulu y demeurer, l'état *normal*, l'état *commun*, l'état *ordinaire*. C'est en en sortant par son péché qu'elle s'est mise elle-même dans un état anormal, et qu'elle est sortie de l'ordre où elle avait été établie pour y vivre régulièrement.

Cet ordre était surnaturel, non pas que la nature n'y eût son rôle et n'y gardât ses facultés ; mais à l'être de la nature se superposait un autre être, un être transcendant qui élevait l'homme jusqu'au niveau du divin. Le fond de cette surnature était la grâce sanctifiante par laquelle, selon l'expression de l'apôtre saint Pierre, nous sommes faits *divinæ consortes naturæ.* (II Petr., I, 4). L'homme psssédait donc par la grâce comme une nature surnaturelle ajoutée à la première, et pourvue de toutes les facultés convenables pour agir dans l'ordre du divin, et atteindre Dieu comme fin surnaturelle. Il possédait un organisme complet de vie divine, destiné à exercer d'abord les opérations méritoires durant une certaine période d'épreuve, la *voie ;* puis, le *terme* atteint, à exercer les opérations de jouissance dans la possession du bien infini par la vision intuitive de l'essence divine. Et de cette surnature débordaient dans la nature elle-même des perfections, inférieures sans doute à l'ordre de la grâce, supérieures cependant aux exigences de la nature. C'étaient les perfections préternaturelles, qui éclairaient l'intelligence, rendaient droite la volonté, harmonisaient les facultés sensibles, et communiquaient à l'organisme corporel lui-même une vie assez puissante pour le mettre à l'abri des principes de mort.

Tel était l'ordre de providence dans lequel l'homme devait vivre. C'était un ordre régulier et nullement exceptionnel.

D'ailleurs si l'état originel du premier homme avait été un état exceptionnel, puisque toute exception suppose une règle, nous pouvons demander quelle aurait donc été cette règle ? Si la condition d'Adam lui était particulière, quelle devait être celle des autres hommes en dehors de lui et après lui ? Quel état aurait été, d'après la volonté de Dieu, l'état normal de l'humanité ?

— Aurait-ce été l'état actuel ? — Impossible de l'admettre. L'état actuel suppose le péché et le désordre. Dans ses plans éternels, Dieu ne pouvait l'avoir en vue en première ligne, ni le vouloir *antécédemment,* comme disent les théologiens, même en y comprenant le décret de la Rédemption. Car la Rédemption est la conséquence du péché ; et l'ordre actuel, même avec la réparation (l'ordre de *nature tombée et relevée),* n'est qu'un ordre survenu comme par accident pour remplacer l'ordre primitivement décrété. En sorte que de ces deux états, l'état primitif de l'homme et son état actuel, si on les compare l'un à l'autre, c'est le premier qui doit être considéré comme l'état normal, et le second comme un état exceptionnel.

— Aurait-ce été l'état de nature simplement élevée, c'est-à-dire l'état de l'homme orné des dons de la grâce, mais non des dons préternaturels ? — Dans cette hypothèse, les hommes auraient été, à la vérité, destinés à une fin surnaturelle et pourvus de moyens proprement surnaturels, mais ils n'auraient eu ni l'immunité de concupiscence, ni la science infaillible, ni l'immortalité qu'avaient possédées leur premier père.

Comment alors expliquer cette thèse catholique : « Ce n'est pas seulement pour lui, mais pour ses descendants, que le premier homme a perdu tout l'état de la justice originelle, à savoir, à la fois la grâce et la justice et les dons préternaturels » ? Sans le péché originel, la mort ne serait pas entrée dans le monde. Saint Paul l'enseigne. (Rom., v, 12). Le Concile de Trente nous dit qu'Adam, par son péché de désobéissance, a transmis à tout le genre humain la mort et les peines du corps. (Sess. v, can. 2). Et n'est-ce pas une doctrine certaine que toute la nature humaine, et non pas seulement la personne d'Adam, est demeurée blessée de sa chute, blessée dans le corps et dans l'âme ? Quelle en est la raison, si ce n'est qu'en Adam toute la nature humaine était élevée et enrichie des dons surnaturels et préternaturels, et qu'en Adam toute la nature humaine a perdu ces dons ? Adam était le type et le chef de la race ; chacun de ses descendants devait être conforme au type, et hériter du chef la nature dans les mêmes conditions où le chef lui-même l'avait reçue. Ainsi donc, par le péché d'Adam, *nous,* toute la race, nous avons perdu, selon l'expression de saint Hilaire, cette *noblesse de notre première et bienheureuse création.* En devenant pécheurs avec Adam, nous avons encouru à la fois la mort de l'âme et la mort du corps, la captivité sous la puissance du démon, le désordre des sens, la faiblesse de la volonté, l'obscurité de l'intelligence.

Donc, sans le péché, nous aurions gardé tous ces privilèges. Et par conséquent l'état normal de l'homme n'aurait point été l'état de nature simplement élevée.

— Aurait-ce été l'état de pure nature ? — Cet état est possible. C'est un point de dogme défini contre les erreurs du Baianisme et du Jansénisme. Dieu pouvait, s'il l'eût voulu, constituer l'homme dans cette condition, le laissant à sa seule nature avec ses exigences, ses forces et ses faiblesses.

Mais alors, la nature humaine n'aurait point été élevée à l'ordre surnaturel. Or, il est de fait qu'elle l'a été dans son premier père. S'il est un privilège qui ne fût pas personnel à Adam, c'était

assurément celui d'être appelé à une fin surnaturelle, et d'être pourvu des moyens d'y parvenir, c'est-à-dire des dons de la grâce. Quelle vraisemblance qu'Adam seul eût été élevé à l'ordre surnaturel et que ses descendants dussent rester dans l'ordre naturel ? Comment, en ce cas, Adam aurait-il été le représentant de sa race ? Et s'il ne l'était pas, sa race ne devait pas être pécheresse avec lui. Et quelle eût été la raison de la Rédemption ?

L'état de pure nature ne pouvait donc être l'état normal des descendants d'Adam.

— Aurait-ce été l'état de nature intègre, sans la grâce surnaturelle, mais sans le désordre et les infirmités qui, selon la doctrine catholique, sont, dans l'état présent, la suite et la peine du péché ; en un mot, la nature sans les prérogatives surnaturelles, mais avec tous les privilèges préternaturels de l'état primitif ?

Cette conception de l'humanité serait faite pour plaire à un grand nombre. Pour ceux qui font volontiers le sacrifice de l'ordre surnaturel, et sont tout disposés à se passer du bonheur de la vision intuitive si on leur donne le bonheur naturel, ce serait l'idéal. Malheureusement rien n'est n'est plus contraire à la réalité des faits. La condition concrète où nous vivons, où vit le genre humain depuis la perte de l'état primitif, est infiniment éloignée de cet idéal. Les passions sont toujours dans la nature humaine ; les concupiscences la bouleversent toujours ; le travail continue de l'accabler ; les infirmités ne cessent de l'assiéger ; la mort n'abandonne rien de son pouvoir sur elle. C'est en vain qu'on parle de progrès et de je ne sais quelle évolution qui doit amener certainement un jour l'humanité à cette perfection. Cette marche, si elle existe, est trop imperceptible pour être considérée comme une réalité appréciable, trop lente pour que l'on puisse en attendre quelques résultats. L'évolution la plus visible à laquelle nous assistions, c'est l'évolution des idées dans un sens opposé à la vérité ; c'est le retour au naturalisme païen. Et assurément ce n'est point là le terme auquel doit aspirer l'humanité.

Cet idéal de la nature intègre ne sera jamais l'état réel de notre race. Elle en a joui jadis dans sa condition primitive ; mais il n'était pas tout son état, et il n'était pas même un état. Il était joint comme un complément à la grâce sanctifiante, et il était ainsi surnaturalisé. A la chute, il a été perdu, et n'a point été rendu par la rédemption. C'est donc purement un état possible qui n'a point existé avant la chute, qui n'existe point après, et qui n'a jamais dû être, lui seul, l'état régulier de l'humanité.

Ainsi l'état normal de l'humanité, l'état antérieurement voulu de Dieu comme la condition régulière d'existence pour les descendants d'Adam, si Adam n'eût point péché, n'est ni notre état actuel, ni l'état de nature simplement élevée, ni l'état de pure nature, ni l'état de nature simplement intègre.

Que reste-il donc ?

Il reste la vraie doctrine, à savoir, que l'état normal de l'homme dans le plan primitif de Dieu était l'état de justice originelle, comprenant à la fois tous les privilèges surnaturels et préternaturels. Tel était Adam, tels devaient être après lui tous ceux qui naîtraient de lui. Chacun, dans cet état, aurait eu sa *voie*, c'est-à-dire son temps d'épreuve, mais épreuve particulière, n'engageant que la personne et non pas la nature ; et après l'épreuve, si elle était heureusement subie, chacun, sans passer par la mort, serait entré dans le *terme*, c'est-à-dire dans le repos de la vie éternelle, et aurait reçu le complément suprême de l'ordre surnaturel, la vision intuitive et la jouissance béatifique.

Tel devait être l'état normal de l'humanité sans la chute.

On voit donc quelle réponse doit être faite à la question posée : Est-il vrai de dire que l'état originel du premier homme était son état exceptionnel ? Réponse : *Non*.

Admettre absolument que l'état surnaturel d'Adam ait été une exception, et que la vraie condition normale de l'humanité est un état d'ordre naturel, serait reproduire en substance l'hérésie pélagienne. Pélage, en effet, enseignait que si Adam avait péché, c'était seulement pour lui, que lui seul avait eu à en souffrir, et qu'après son péché ses descendants demeuraient tels qu'ils auraient été sans cela. C'était la négation du péché originel ; c'était une forme très caractérisée de ce qu'on appelle aujourd'hui le naturalisme.

Les naturalistes de notre temps ne ressemblent pas en tout point à Pélage ; car ils ne se préoccupent pas du péché d'Adam. Mais pour le reste, ils renouvellent la doctrine pélagienne dont le fond est la négation de la grâce proprement dite et de l'élévation de l'homme à un ordre supérieur à la nature.

Assurément, nul de ceux qui prétendent garder le nom de catholiques n'oserait professer explicitement de telles opinions. Mais comme au-dessous et à la suite du Pélagianisme il y eut un semi-pélagianisme qui, tout en donnant à l'erreur des formes adoucies, la favorisait néanmoins et l'entretenait, de même, actuellement, il existe des semi-rationalistes ou semi-naturalistes qui donnent amicalement, mais sournoisement, la main au naturalisme contemporain. Nier positivement la grâce, nier l'ordre surnaturel, nier la révélation surnaturelle serait trop évidemment opposé à la vérité catholique ; ils se contentent de prétéritions. En revanche, ils exaltent la nature, sa puissance, sa perfectibilité indéfinie, son évolution progressive... Ils suivent de loin, — n'osant le faire de trop près, et peut-être même ne se rendant pas bien compte qu'ils le font, — ils suivent la tendance naturaliste qui doit aboutir à mettre la nature à la place de la grâce, l'humanité à la place de Dieu.

On doit les combattre sans cesse, car ils favo-

risent l'avènement de ces antéchrists dont parle saint Jean (I Jean, II, 18, 22, 27), qui nient le Père et le Fils, et qui sont dans le mensonge parce qu'ils ne sont pas enseignés par l'Esprit-Saint, parce qu'ils n'ont pas reçu cette onction qui est la foi surnaturelle.

Q. — Voici une pratique qui devient, dit-on, assez générale dans quelques villes :

Quand un malade refuse le ministère du curé ou des vicaires, tant qu'il conserve la connaissance et l'usage de la parole, l'un d'eux se tient prêt pour être admis aux derniers moments, et il lui donne l'absolution *sub conditione.*

On s'appuie sur un sentiment qui laisse espérer des grâces particulières de miséricorde pour ce moment suprême : à Dieu ne plaise que je contredise !

Mais, y a-t-il quelque probabilité, même légère, qui permette de penser que le malade qui a refusé les diverses avances du prêtre, de l'ange de la miséricorde, jusqu'à l'agonie, sera traité comme le bon Larron ?

R. — On résoudrait aujourd'hui ce problème d'une manière plus large qu'autrefois ; trop large même s'il fallait aller jusqu'à la pratique dont vous parlez.

Quatre principes bien certains sont tout d'abord à rappeler avant de raisonner la solution du cas proposé.

1° Il est certain que le sacrement de Pénitence produit la justification *ex opere operato* dès l'instant où l'absolution tombe sur un sujet qui a l'attrition surnaturelle et suffisamment universelle de ses fautes.

2° Il est certain que cette disposition intérieure du pénitent ne peut être connue du confesseur que par les signes externes qui établissent les relations ordinaires de communications de pensées entre deux hommes quelconques.

3° Il est certain que ces signes peuvent manquer, n'exister point, alors que réellement le pénitent est intérieurement bien disposé. Et, pour nous mettre en dehors ou au-dessus de la controverse scotistico-thomiste, disons : il est certain que l'on peut prudemment passer outre à l'absence de ces signes en tant que confession ou manifestation sensible d'attrition : *Sacramenta propter homines.*

4° Il est certain enfin que la dispensation des sacrements doit être faite par le prêtre *humano modo*, suivant les règles normales de bon sens et de prudence qu'approuve la raison.

Ceci dit, on voit tout de suite que dans le cas qui nous occupe c'est surtout la quatrième proposition qui peut faire difficulté, non pas en soi, mais dans son application pratique.

Que signifie et que réclame, du côté du prêtre, cet *humano modo* pour l'appréciation des conditions où se trouve le sujet auquel il se prépare à donner l'absolution ?

Il signifie premièrement qu'il *doit* s'abstenir de *projicere margaritas ante porcos*, quand il a affaire à un homme que son attitude externe oblige à regarder comme certainement non disposé.

Deuxièmement il *doit* au contraire absoudre quand les signes extérieurs sont des indices certains de contrition suffisante, et même quand ils sont seulement probables d'une bonne probabilité.

Mais quand il n'y a plus humaine probabilité ordinaire, que faire ? Le confesseur agit-il encore raisonnablement en risquant l'absolution ? *Oui*, en cas urgent, si la disposition suffisante du pénitent reste encore raisonnablement présumable ; *non* dans l'hypothèse contraire.

N'oublions pas que nous sommes en face de la mort et que le *Sacramenta propter homines* autorise à pousser jusqu'à ses dernières limites cette présomption raisonnable, à tel point qu'une très légère probabilité reste encore un prudent motif d'absoudre, car il est certainement raisonnable d'essayer tous les moyens possibles pour sauver une âme. Or, une très légère probabilité de contrition constitue assurément pour le confesseur un moyen possible encore de procurer au moribond sa réconciliation avec Dieu.

Oui, mais encore faut-il que cette très légère probabilité existe, et ne point prétendre qu'on est en droit de l'admettre dans tous les cas imaginables.

Quand le sujet n'a donné aucun signe extérieur de disposition mauvaise, le terrain étant libre, on peut très bien s'autoriser de présomptions interprétatives basées, soit sur la vie passée, soit sur les circonstances qui ont précédé l'agonie, soit enfin sur ce simple fait que le sujet était baptisé, catholique de religion, et vraisemblablement n'est point homme à mourir en connaissance de cause sans penser à préparer son éternité par la crainte du jugement qui l'attend et par les sentiments que cette crainte éveille dans la conscience.

D'où l'on peut conclure que, en cas d'*indisposition négative*, quand il n'y a en fait aucun indice positif pour ou contre, on doit presque toujours donner l'absolution au moins sous condition.

Mais, dernière et plus difficile hypothèse : le terrain de la présomption n'est point libre pour le confesseur ; il a devant lui un homme qui, par l'ensemble de sa vie et jusque dans les dernières manifestations extérieures de sa pensée avant d'entrer en agonie, a fait preuve de dispositions contraires, d'infidélité, d'impiété, d'endurcissement dans le péché, de refus net à toute intervention religieuse.

En pareil cas, le prêtre doit-il quand même donner l'absolution sous condition s'il peut pénétrer auprès de ce qui n'est plus humainement qu'un être sans relations avec le monde extérieur, un être retranché de la vie sociale, et qui sera tout à l'heure un cadavre ? *Non*, et malgré la solution contraire hasardée en ces derniers temps, malgré les arguments sur lesquels on essaie de l'appuyer, nous maintenons ferme cette réponse, déjà donnée plusieurs fois dans l'*Ami*.

D'abord, notez que le prêtre n'a pas le *devoir* d'absoudre. *Rien*, c'est l'hypothèse, absolument rien ne lui permet de présumer la disposition suffisante du sujet ; *tout* au contraire l'oblige *rai-*

sonnablement à présumer la disposition contraire. Comment dès lors veut-on lui faire commettre une action déraisonnable, impossible à justifier ?

Sacramenta propter homines, dit-on. Oui, mais pas *propter porcos*. Or que reste-t-il de l'*homines* dans cet individu qui jusqu'à la dernière heure a outragé et blasphémé son Créateur ? L'adage évidemment sous-entend un mot qu'on n'exprime pas, parce que tout le monde le devine assez. Il faut dire : *Sacramenta propter homines dispositos*. C'est clair. Or, que devient le *dispositos* dans notre cas présent ? La disposition bonne fût-elle métaphysiquement possible, le confesseur ne pourrait pas humainement, moralement, prudemment, la supposer. Il a le devoir de la tenir pour nulle.

Point de faute donc de sa part s'il n'absout pas, même sous condition, la condition ne suffisant point à éviter la contradiction qu'impliquerait une pareille absolution. Il ne doit et ne peut absoudre.

On dit encore : Mais enfin, laissons de côté pour un instant le *modo humano;* admettons que, vue du côté du confesseur qui lui, en effet, doit juger et agir d'après les présomptions raisonnables et prudentes, admettons que, vue du côté du confesseur, cette solution négative soit juste. La question change si l'on examine le cas dans le moribond. Après tout, qui sait ce qu'est l'agonie, qui sait dans quelle mesure elle suspend ou ne suspend pas l'usage de la raison et de la conscience ? Privé de tout moyen de relation avec le monde extérieur, ce malheureux n'a-t-il point tout le loisir de réfléchir, de rentrer en lui-même ? La mort est là. Peut-être ne l'a-t-il pas vue auparavant, et peut-être la voit-il maintenant, et, la voyant, peut-être se repent-il de ses fautes, de toute sa vie passée et en implore-t-il le pardon. Est-ce que cela est impossible, surtout avec des agonies qui durent, hélas ! d'interminables heures ?... Que si vous admettez cette possibilité, pourquoi ne pas admettre, par voie de conséquence très raisonnable, du côté du confesseur aussi, l'attitude qu'elle sollicite, c'est-à-dire la concession d'absolution, contraire il est vrai à toutes les règles normales de la présomption humaine, mais non pas contraire absolument parlant à tout ce que l'esprit peut raisonnablement concevoir ?

Nous répondons très simplement que si Dieu a posé à la collation de sa grâce par les sacrements des règles normales, c'est qu'apparemment il a entendu qu'on les observât.

Nous répondons de plus que s'il plaît à Dieu de sauver une âme en dehors de ces règles, il le peut le plus aisément du monde, et le fait sans doute, en donnant au moribond la grâce actuelle de la contrition parfaite.

Nous répondons encore que si, par le fait de l'absolution non donnée, cette âme périt, c'est sa faute, sa propre et unique faute, nullement celle du prêtre, ni celle de l'économie surnaturelle de la Rédemption.

Nous répondons enfin que l'hypothèse, appelée par nous « métaphysique, » d'une attrition *possible* mais non raisonnablement probable à aucun degré, est une hypothèse qui sort du cercle tracé par le Christ et sa théologie à l'administration révérencieuse des sacrements, et que dès lors franchir ce cercle c'est individuellement et socialement fausser la prudence humaine du ministère sacerdotal : individuellement, pour le prêtre, qui n'a pas le droit de risquer un sacrement quand tout lui dit qu'il le risque en mauvais lieu, ce qui est abuser *active* des sacrements; socialement, pour les fidèles, chez qui une pareille conduite, même en cas de mort et d'extrême nécessité, peut diminuer, jusqu'à la supprimer, l'idée théologique des dispositions personnelles positives requises absolument pour l'effet sacramentel de l'absolution.

Pourquoi refuse-t-on cette absolution à un pénitent, bien portant, mal disposé ? A cause de sa mauvaise disposition. Très bien ! Mais, dirons-nous à notre tour au confesseur : Vous n'êtes pas infaillible. Mettons que tous les indices humains déposent contre le pécheur. Ne pouvez-vous imaginer l'hypothèse de tout à l'heure, en sa faveur ? Est-il absolument impossible qu'il ait au fond de l'âme, malgré tout, une attrition suffisante, quoi que vous en pensiez, quelques fortes présomptions que vous ayez de n'y pas croire ? Vous êtes très fort, si vous affirmez cette absolue impossibilité ; trop fort même, beaucoup trop ; Dieu seul pourrait se le permettre. Pourquoi alors ne donnez-vous pas l'absolution, au moins *sub conditione ?* Parce que le pénitent n'est pas si pressé, qu'il peut revenir, etc. ? Pardon ! Là n'est pas la question. Le temps ne fait rien à l'affaire et ne justifie point à fond, devant la raison, votre manière d'agir. Eh non ! ce n'est point le temps qui est en cause. Vous raisonnez d'après les présomptions raisonnables, et bien vous faites.

La base de votre jugement c'est l'attitude du pénitent ; vous n'en avez pas d'autre. Que vous soyez plus ou moins large dans l'appréciation morale de cette attitude révélatrice suivant les cas, et que l'urgente nécessité vienne parfois combler le gros *dubium* d'une probabilité trop faible, rien de mieux, ni de plus rationnel. Encore est-il que l'*attitude du pénitent* devra dans tous les cas être votre règle de critique, le principe informateur de votre conduite, qui vous permettra de donner *tuta conscientia* le sacrement, sans péril pour vous de pécher *propter abusum*.

Comment se fait-il que vous avez la prétention d'abandonner ce terrain devant l'agonie, et où prendriez-vous la liberté de risquer un sacrement sans *rien* du côté du pénitent qui vous y autorise, même en admettant la plus large interprétation possible de ses attitudes passées et présentes ? Voilà ce que nous ne réussissons pas à comprendre.

La nécessité excuse d'une foule de précautions et formalités normalement exigibles ; c'est vrai. Mais remarquez que la nécessité est une circonstance accidentelle qui ne touche point au fond l'essence

des éléments substantiels que réclame l'administration d'un sacrement. La nécessité n'autorise jamais un prêtre à mal agir, à pécher, à poser une action que ne peut humainement justifier ni la raison naturelle ni la théologie.

D'ailleurs une observation capitale nous reste encore à présenter. Le mot *possible* est fort équivoque dans cette question, et, l'équivoque dissipée, nous espérons un peu que l'accord pourrait se faire entre les tenants des deux résolutions opposées de notre cas.

Les casuistes que nous combattons disent donc que, à l'heure de la mort, la probabilité d'attrition dans le pénitent n'est pas nécessaire, que la simple possibilité suffit. Que signifie ce mot *possibilité* dans leur langue ? Voilà ce qu'ils devraient bien se donner la peine de nous dire tout les premiers pour qu'on ne s'expose pas à leur prêter un sentiment qu'ils n'ont point.

Si « possibilité » est pris au sens *moral* pour probabilité infime, aussi légère qu'on voudra l'imaginer, mais enfin pour probabilité tout de même, nous sommes d'accord. La probabilité est un motif objectif et positif d'assentiment à une opinion. Tout léger qu'il soit, ce motif positif n'est pas *nul* cependant ; il représente un certain petit, tout petit poids dans la balance du jugement, et voilà tout ce que nous réclamons pour que le jugement *de dispositione pœnitentis* soit humain, raisonnable, justifiable en théologie, comme en bon sens, encore que poussé aux extrêmes limites de la générosité au point de vue de la certitude.

Mais si l'on contradistingue ces deux termes *possibilité* et *probabilité* comme opposés, si l'on prend le premier dans son acception purement abstraite, logique ou métaphysique, comme signifiant la *non repugnantia de potentia absoluta*, la *non repugnantia* considérée dans un ordre de choses extraordinaire, extra-humain, étranger à toutes les présomptions raisonnables de nos jugements tels que la providence de Dieu les attend de nous dans les circonstances de la vie qui nous est faite, alors nous ne sommes plus d'accord. Nous refusons de voir dans cette possibilité un motif positif d'adhésion raisonnable de l'intelligence à ce jugement : *Existit hic et nunc attritio in moribundo*, jugement que pourtant, quoi qu'on fasse, le confesseur doit de toute nécessité formuler dans sa conscience avant de procéder à l'administration du sacrement.

Nous inclinons fort à penser que c'est le premier sens du mot *possibilité* qui est dans l'esprit et l'intention des casuistes qui l'emploient en cette question. Pourquoi ne pas le dire alors ? Et s'il en est ainsi pourquoi ne pas s'en tenir au mot *probabilité* qui est seul juste, pourquoi déguiser la *probabilité* sous le travesti de la *possibilité* qui, sans autoriser une conduite plus large, a le gros inconvénient de jeter la confusion dans le langage et, pensons-nous, l'erreur dans les conclusions ?

Nous admettons la suffisance d'une probabilité minime quelconque. Que veut-on de plus ? Qu'on donne quand même l'absolution dans TOUS les cas sans exception, par principe *a priori* de possibilité logique et sans tenir compte des éléments qui rendent la probabilité absolument nulle ? Si c'est cela, qu'on le dise, et surtout qu'on se donne la peine d'établir comment cette possibilité absolue, vide de toute probabilité, peut fonder un jugement humain prudent quelconque *de existentia attritionis hic et nunc in pœnitente*. On ne l'a pas fait, on ne le fera pas, parce que c'est impossible.

Mais, encore une fois, nous aimons à penser que c'est plutôt la possibilité synonyme de probabilité minime qui est en jeu. Dès lors nous n'avons plus rien à dire, étant des premiers à admettre qu'on doive se contenter de probabilité infinitésimale quelconque, humaine cependant et raisonnable, à l'heure de la mort, même dans les cas qui seraient extérieurement les plus mauvais.

Nous avons tenu cependant, malgré cette facile conciliation possible des deux opinions, à discuter à fond la difficulté, parce que s'il n'y a point peut-être de théoricien pour enseigner la suffisance de la pure possibilité logique absolue, certains praticiens semblent disposés à s'inspirer de cette théorie pour donner en toute hypothèse et TOUJOURS l'absolution et se dispenser de raisonner la prudence de sa concession. Ils font de l'administration du sacrement de pénitence une simple action rituelle tout objective où la part du confesseur est supprimée. Ils en arrivent à se croire dispensés de réfléchir sur leur propre cas de conscience, à se dégager de tout jugement, de toute responsabilité leur incombant personnellement du fait de la concession active qu'ils font de l'absolution.

Et cette tendance se trouve ailleurs que devant la mort, ailleurs que sur le terrain de la confession. C'est si commode d'avoir à se préoccuper le moins possible de la formation théologique de sa propre conscience quand il s'agit du ministère des âmes ! Avec le *sacramenta propter homines* on bouche tant de trous, tant d'ignorances, tant d'insuffisantes études et de paresses intellectuelles ! Les solutions larges et ultra larges sont toujours à priori accueillies d'enthousiasme dans ces indolents milieux. C'est autant de gagné pour les âmes... Oui ! et autant de gagné aussi pour la liberté fainéante du confesseur, que le souci de tenir une conduite plus raisonnée et raisonnable obligerait à étudier, donc à réfléchir..., ce qui est toujours fatigant.

Bien entendu que nous ne visons là que des exceptions en nombre infime dans le clergé ; beaucoup se laissent aller à la dérive des solutions dites bénignes par soin du bien des âmes, autant et plus que de leur propre repos. La lettre de notre très docte et vénéré correspondant, professeur de morale estimé, constate, en tout cas, sur le point spécial de l'absolution *in extremis*, une tendance contre laquelle il nous semble qu'on doit réagir. Pour rendre plus acceptable la réaction, nous

l'avons longuement justifiée par une étude profonde de la question. Nos lecteurs jugeront.

La même difficulté a déjà à plusieurs reprises été proposée et résolue dans l'*Ami*. Plutôt que de renvoyer aux *Tables*, nous avons cru utile, au risque de nous répéter, de revenir sur ce débat pour le mieux éclairer. Le point est d'importance ; il vaut la peine qu'on s'y arrête. Nous estimons que ce n'est jamais temps perdu pour un prêtre de réfléchir et de raisonner à fond sur des principes de morale qui intéressent tout particulièrement et pratiquement comme dans le cas présent la pratique de son ministère pastoral. Il est *dispensator sacramentorum ;* nous demandons avec saint Paul (I Cor., IV, 2) qu'il s'applique à être *fidelis dispensator*.

Q. — Souvent j'ai entendu donner comme une des preuves de la divinité de la confession, l'inviolabilité de droit et surtout *de fait* du secret sacramentel. (Plat, *Prônes sur les Sacrements,* XI[e] prône). Permettez-moi de vous demander :

1° Ce qu'il faut penser de ce qu'on raconte dans tous les livres sur la confession, à savoir que des prêtres fous, à qui on faisait tout dire, gardaient intact ce secret et devenaient furieux lorsqu'on essayait de le leur faire trahir. A quoi faut-il s'en tenir en chaire sur ce point ?

2° La violation de ce secret porterait-elle atteinte à la divinité de la confession ?

3° Ne viole-t-on pas au moins indirectement ce secret en affirmant même d'un défunt qu'il n'a jamais péché mortellement ? Il me le semble, car si après cette affirmation, un prêtre interrogé sur un autre défunt refusait de répondre, on en induirait que ce défunt a péché mortellement. Or, le cardinal Bellarmin a donné ce témoignage de saint Louis de Gonzague.

R. — I. L'inviolabilité *de droit* du secret sacramentel ne peut pas prouver directement la divinité de la confession, mais on peut dire qu'elle la prouve au moins indirectement. Un homme, d'abord n'aurait jamais pu inventer la confession, ni osé l'imposer à tous : ce serait facile à prouver. Mais en supposant qu'un homme l'eût pu faire, cet homme n'aurait jamais songé à imposer, ou du moins osé imposer à tous les confesseurs un secret aussi absolu, aussi étendu, aussi rigoureux, qu'aucune raison, le monde entier en dût-il périr, n'eût pu autoriser à dévoiler : cela était au-dessus des forces humaines, ce secret eût été infailliblement violé plus d'une fois, et sa violation répétée eût amené la destruction de son œuvre. Celui-là seul pouvait imposer un tel fardeau, qui pouvait donner en même temps la force de le porter.

II. L'inviolabilité *de fait*, c'est-à-dire toujours gardée, du secret sacramentel est une preuve directe et des plus fortes de la divinité de la confession, et de la divinité de son auteur, et de la divinité de la religion qui la maintient toujours intacte.

Il était en effet naturellement impossible que tant d'hommes de caractère différent, de passions différentes, dont les uns deviendraient de mauvais prêtres, d'autres fous, d'autres apostats, d'autres hérétiques, d'autres timides ou asservis, d'autres ambitieux, gardassent tous, sans aucune exception, un secret si pesant, quand un si grand nombre parmi eux devaient avoir le plus pressant intérêt à ne pas le garder. Or on peut affirmer et prouver que ce secret n'a jamais été violé, au moins directement.

L'Eglise d'abord a imposé des peines extrêmement graves contre les violateurs de ce secret, et s'il s'en fût rencontré, elle les eût certainement connus, et pour venger et garder son sacrement elle eût été impitoyable. Or, l'Eglise n'a jamais eu à appliquer ces peines.

Ensuite, il n'y a pas de trace de prêtres devenus fous qui aient cédé à des sollicitations pressantes et dévoilé les confessions qu'ils avaient autrefois entendues ; pas de trace de mauvais prêtres, de prêtres apostats, de prêtres devenus hérétiques qui aient révélé des confessions qui leur avaient été faites ; pas de trace enfin de prêtres timides, asservis ou ambitieux qui aient cédé à la pression à ce sujet ; tandis que s'il y en avait eu, la chose serait devenue bien vite publique et historique. Or, n'est-ce pas là un miracle et un des plus grands miracles ?

On dit que Voltaire, pour détruire la confession, voulut faire un livre sur les révélations du confessionnal, et s'adressa à tous les philosophes et impies qui marchaient sous ses ordres, leur demandant de découvrir et de lui signaler des faits certains et prouvés. Tout le clan se mit en campagne, mais nul ne put apporter un seul de ces faits, et le livre ne fut pas même commencé.

III. On peut citer au contraire un bon nombre de prêtres qui moururent martyrs du secret de la confession, ou qui s'exposèrent à être tués plutôt que de le violer, ou qui surent le garder dans les circonstances les plus difficiles. C'est par exemple saint Jean Népomucène ; — Jean Sarcander, curé d'Holleschow, diocèse d'Olmulz, qui mourut aussi martyr du secret de la confession dans les guerres de Bohême en 1620 ; — le P. Marielux, que dom Ramon-Rodil fit fusiller, en septembre 1825, dans une forteresse espagnole, parce qu'il ne voulut pas lui révéler les confessions de conspirateurs vrais ou prétendus qu'il avait entendues ; — le P. Garnet, jésuite anglais, appelé communément par les protestants « le grand jésuite, » condamné à être pendu pour n'avoir pas voulu, à propos de la Conspiration des Poudres, révéler un prétendu crime d'Etat qu'il ne pouvait connaître que par la confession ; — l'abbé Kobylowics, curé d'Oratoff, près de Kief en Podolie, qu'on peut bien appeler le martyr de Sibérie où il resta si longtemps en exil dans les travaux forcés, condamné, après avoir été dégradé, pour un assassinat dont il connaissait par la confession l'auteur, qui se fit connaître lui-même avant de mourir ; — le P. de Ravignan, qui s'exposa à être tué, en refusant énergiquement une révélation qui lui était demandée, avec menace de mort immédiate s'il refusait ; etc.

Tout cela prouve bien, il nous semble, la divinité de la confession, et la prouverait même en-

core, quoique avec un peu moins de force, si, à travers vingt siècles, il y avait eu quelques très rares exceptions.

IV. Assurément nous ne voulons pas affirmer qu'il n'y a pas eu quelques révélations indirectes, qui, quoique coupables plus ou moins, ne seraient pas du tout la même chose. Mais l'affirmation du cardinal Bellarmin au sujet de l'innocence baptismale toujours conservée par saint Louis de Gonzague, n'a jamais été regardée par personne comme une révélation indirecte. D'abord elle était entièrement à la louange de saint Louis de Gonzague. Ensuite et surtout le cardinal Bellarmin connaissait intimement saint Louis de Gonzague par les relations les plus confidentielles qu'il avait eues avec lui en dehors de la confession. Enfin saint Louis de Gonzague avait jeté un tel éclat de sainteté qu'on ne pouvait lui comparer aucun autre, et en conclure que cet autre avait péché mortellement parce qu'on ne rendait pas de lui le même témoignage que de saint Louis de Gonzague.

Cependant, en général, nous n'aimerions pas entendre un confesseur dire d'un défunt qu'il n'a jamais péché mortellement. Néanmoins, quand d'autres personnes disent ou peuvent dire d'un défunt : « Il a toujours été si pur qu'il n'a jamais dû commettre de péché mortel, » nous ne voyons pas en quoi serait blâmable un confesseur qui, parlant d'après les autres, répéterait la même chose.

LITURGIE

Q. — Permettez-moi une observation en faveur de l'*Ami*, d'un côté, et de vos lecteurs, de l'autre.

Votre rédacteur liturgique est ou excédé ou trop pressé. Qu'il se donne donc le temps de respirer, de voir ce qu'on lui demande et de répondre en conséquence.

Sans remonter plus haut, je prends les motifs de cette observation dans le numéro paru le 20 mars.

1° Au bas de la 2e colonne de la page 264, on demande si le violet, le bleu et le rouge sont permis pour les soutanes des enfants de chœur. Il répond pour le violet et se tait sur les autres couleurs.

Quant à la réponse elle-même qui concerne le violet, est-elle juste ? Le rédacteur allègue comme preuve l'exemple de ce qui est permis au cérémoniaire d'une cathédrale. — Or, le cas est différent. — Pour celui-ci, le Cérémonial s'explique catégoriquement. — Pour les enfants de chœur il ne dit rien. Bien plus, s'il faut en croire Le Vavasseur, p. 35 de la 7e édition, la Sacrée Congrégation, en 1859, leur permit les soutanes rouges et violettes.

Si à cela la nouvelle Collection apporte une modification, il était utile et même nécessaire de le dire.

2° Ad II de la 2e colonne de la page 266, le rédacteur, en parlant de la lampe placée devant le tabernacle, dit que « l'important est qu'elle ne soit pas placée trop loin de l'autel, v. g. dans le sanctuaire. »

Le sens obvie du v. g. est que le sanctuaire est donné comme exemple d'un endroit où la lampe serait trop loin, ce qui évidemment n'est pas dans la pensée du rédacteur. Mais qui devinerait qu'il a voulu dire que si la lampe est là, elle n'est pas trop loin ?

3° Ad II de la 1re colonne de la page 267, à propos des lunules où la sainte hostie touche les verres, le rédacteur répond par le *Non decere* du décret du 4 février 1871, et oublie qu'à la page 300 de 1898, l'*Ami*, à la 2e colonne, cite un décret du 14 janvier de la même année, d'après lequel ces lunules ne sont permises qu'à la condition que la sainte hostie n'en touche pas les verres : « *Dummodo* sacra hostia *crystalla non tangat* ».

4° A la page 269, — au 3° de la 2e colonne, — il est demandé si, lorsqu'on porte la sainte communion à des malades placés à la tribune, « il faut observer les mêmes cérémonies que s'ils étaient dans leurs chambres. » Le rédacteur répond que rien ne semble s'opposer à l'observation des mêmes cérémonies.

Répondre qu'on le peut, quand il est demandé si on le doit, c'est ne pas répondre.

Des défectuosités comme celles que je viens de vous signaler feraient, à bref délai, perdre toute autorité à votre si savante et si utile Revue.

R. — Me voilà dans un bien mauvais cas ! J'espère néanmoins m'en tirer avec tous les honneurs de la guerre.

Ad I. On m'accuse de laisser sans réponse ce qui touche aux soutanes bleues et rouges ; mais combien à tort ! Car, à la page incriminée, je dis en termes exprès que les soutanes d'enfants de chœur *doivent être noires*, et à tel point que le violet lui-même, qui remplace quelquefois la couleur noire en liturgie, n'est concédé qu'au maître des cérémonies de la cathédrale, et encore uniquement quand l'évêque officie.

Quant au décret du 9 juillet 1859 cité par Le Vavasseur, nous n'avions pas à nous en occuper. N'ayant jamais figuré dans *aucune* des collections officielles des décrets, il n'a de valeur que comme indult particulier ; il ne peut dès lors servir de règle en la matière qui nous occupe, et l'auteur s'est trompé en l'invoquant pour affirmer qu'il est permis *en droit* de conserver l'usage de la soutane rouge ou violette pour enfants de chœur.

Mais ne devions-nous pas signaler cette erreur à l'attention de nos lecteurs ? — Et depuis quand, s'il vous plait, pour qu'une thèse soit inattaquable, est-il nécessaire qu'on parle de tous ceux qui ont émis un avis contraire ?

Allons, M. l'Aumônier, abandonnez cette partie de votre réquisitoire.

Ad II. Un puriste méticuleux, en y regardant de très près, trouvera peut-être dans la construction de la phrase une défectuosité grammaticale, *transeat ;* mais le contexte ne permet pas de se méprendre sur la pensée du rédacteur. Faut-il voir là, dans cette vétille, l'autorité de l'*Ami* compromise au point de ne pouvoir plus se fier à son enseignement ?

Ad III. Notre savant contradicteur va-t-il être plus heureux cette fois ? Mais non. Voyez en effet ce dont il s'agit dans le décret du 14 janvier 1898. On demande si l'emploi des lunules à double verre, où l'on place la grande hostie, est licite : « *An ejusmodi praxis licita sit ?* » Et l'on répond : *Oui*, à la condition que la sainte hostie ne touche pas les verres, conformément aux décrets déjà parus, *juxta decreta alias edita* (n. 3974). Et pourquoi, disent ces autres décrets ? C'est qu'il

ne conviendrait pas (et non pas : *il est interdit)* de se servir des lunules où la sainte hostie toucherait les verres (décret cité à la page 267).

Fallait-il que nous fussions plus sévère que Rome, et imposer une interdiction absolue où la Congrégation dit seulement : *Non decere?* Nous ne le pensons pas, et nous maintenons notre solution, que ne modifie en rien le décret de 1898, lequel dit ce qui est permis, sans ajouter que, la condition venant à manquer, il y aurait défense expresse de s'en servir.

Ad IV. Décidément, ce bon aumônier avait de mauvaises lunettes quand il nous a lu. Qu'il revoie notre réponse et il jugera, par le sens de la demande, qu'elle ne peut signifier autre chose, sinon que, rien ne paraissant exiger un changement dans les cérémonies, il n'y a qu'à suivre les rubriques ordinaires.

Conclusion : beaucoup de bruit pour rien.

Q. — Je vous serais reconnaissant si votre liturgiste avait la bonté de me dire, avec raisons à l'appui :

1° Si l'on doit dire le *Regina cœli* aux vêpres du lundi de Pâques et jours suivants jusqu'au samedi *in Albis?* Je suppose, bien entendu, qu'on sépare les vêpres des complies. Mon doute vient de ce que dans l'Office paroissial, après le *Benedicamus*, on lit : « Ainsi on *termine* les vêpres jusqu'au samedi *in Albis.* » Donc, semble-t-il, pas de *Regina.*

2° Si *negative,* ce *Regina* (ou autre antienne à la sainte Vierge) dans les églises non obligées à l'office, peut-il au moins être chanté ou dit à voix basse ?

R. — Ad I. On n'est pas obligé de dire le *Regina cœli* après les vêpres récitées en dehors du chœur. Cela résulte d'une rubrique spéciale qu'on lit au bréviaire, le samedi saint, après le *Benedicamus :* « Deinde additur « *Pater noster* » et nihil aliud. » Puis c'est une conséquence que nous tirons de la Rubrique générale, tit. XXXVI, ad 2, et de celle placée après les diverses antiennes de la sainte Vierge à la suite de complies : « Extra chorum autem dicuntur in fine Laudum, si tunc terminandum sit officium, alioquin in fine ultimæ horæ. *Post alias vero horas, quando terminatur officium, dicitur tantum Pater noster secreto.* »

Mais pourrait-on s'appuyer aussi sur le bréviaire qui, après le *Benedicamus* de Pâques, dit : « *Sic dicitur in Vesperis... usque ad Vesperas sabbati in Albis exclusive* », et sur votre Office paroissial qui dit après le même verset : « *Ainsi on termine les vêpres jusqu'au samedi in Albis* », pour prouver qu'on ne doit pas dire le *Regina?* Nullement. Ces deux rubriques ont pour but de régler la manière de réciter le *Benedicamus* pendant la semaine de Pâques, après vêpres et après laudes, mais ne visent point la manière de terminer ces heures.

Ad II. La solution à pareille question a été donnée l'an dernier dans l'*Ami*, p. 736. Il est louable de dire ces antiennes et mieux de les chanter, mais sans obligation aucune dans les églises où il n'y a pas office de chœur. (S. R. C., 18 mai 1883, n. 3574, ad 1 ; 21 février 1896, n. 3885, ad 4).

Q. — Au sujet de la question si pratique de l'exposition du Très Saint Sacrement, vous avez déjà répondu à la page 616 de 1901, et à la page 174 de 1902. Mais j'ai encore besoin de quelques éclaircissements et je vous les demande.

1° Puis-je continuer à faire l'exposition, avant la messe basse, de cette manière ? Revêtu des ornements du jour, je porte le calice à l'autel, j'étends le corporal après avoir mis à gauche le calice ; j'ouvre le tabernacle, je mets la lunule dans l'ostensoir porté d'avance à l'autel ; puis je descends pour l'encensement et j'expose le Très Saint Sacrement. Alors je mets mon calice à sa place, j'ouvre le missel et je commence la messe.

Ne faudrait-il pas au contraire revêtir toujours l'étole et la chape blanches pour faire d'abord l'exposition, puis retourner à la sacristie afin de prendre les ornements du jour ?

2° Si la messe était chantée, pourrait-on, après l'aspersion, rentrer à la sacristie et faire l'exposition comme ci-dessus ? Ou bien ne faudrait-il pas faire l'exposition avec la chape de la couleur du jour, puis rentrer à la sacristie pour prendre la chasuble ?

3° Après la messe, le célébrant, sans quitter l'autel, doit-il remettre sa chasuble au sacristain qui lui apporte la chape de la même couleur pour donner la bénédiction ? Ou bien doit-il se rendre à la banquette pour prendre la chape de la couleur du jour ? S'il se rend à la banquette, n'est-ce pas la même chose qu'aller à la sacristie ? Et alors ne devrait-il pas prendre l'étole et la chape blanches ?

R. — Ad I. Votre manière de faire est absolument régulière. Je vous conseille de la continuer, ne serait-ce que parce qu'elle est plus simple et moins compliquée que l'autre méthode que vous signalez.

Ad II. Ici encore, il est plus logique de ne faire l'exposition qu'en revenant de la sacristie pour la messe chantée, et les auteurs supposent généralement que tout après l'exposition on commence la messe. Mais nous ne condamnerions pas ceux qui feraient autrement.

Ad III. Il ne conviendrait pas que le célébrant quittât la chasuble en présence du Saint-Sacrement, et Gardellini dans ses commentaires sur l'*Instruction Clémentine* dit positivement qu'il doit se rendre à la banquette pour prendre la chape de la couleur des ornements de la messe (§ XIX, n. 11). Ce serait donc une faute dans le cas présent de prendre toujours l'étole et la chape blanches, comme si on était allé à la sacristie pour revenir donner la bénédiction.

Q. — Je ne trouve nulle part l'indication de la couleur des ornements à prendre pour les messes votives qu'on est exposé à dire en diverses circonstances. Je ne parle pas, bien entendu, de celles qui ne sont que messes votives d'une fête célébrée dans l'année, mais par exemple de la messe *pro bona morte, — ad tollendum schisma, — tempore belli,* — et surtout celle *pro peregrinantibus* qu'on me demande parfois.

L'*Ami* pourrait-il me renseigner ?

R. — Parfaitement, M. le Doyen. Vous n'avez qu'à parcourir le titre XVIII des rubriques générales du Missel, et vous verrez qu'on doit prendre la couleur *violette* « in Missis de Passione Domini, Pro quacumque necessitate, Pro peccatis, ad postulandam gratiam bene moriendi, ad tollendum schisma, contra paganos, tempore belli, pro pace,